

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav etnologie

Bakalářská práce

Radek Nesrsta

Jurodivost a šamanismus

Holy foolishness and shamanism

Doc. PhDr. Oldřich Kašpar, CSc.

2016

Na tomto místě chci poděkovat panu docentu Oldřichu Kašparovi, paní doktorce Tereze Hejzlarové a Aleksandaru Drobnjakovi, bez kterých by práce nemohla vzniknout.

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 8. 5. 2016

Abstrakt

Cílem bakalářské práce je hledání styčných bodů mezi dvěma kulturními fenomény, u kterých na základě sdílení stejného prostředí a intenzivního historického styku předpokládám souvislost. Ač na první pohled jurodivost i šamanismus vycházejí z jiných tradic a kořenů. Rozborem hagiografických legend a historických záznamů o jednotlivých svatých se pokouším identifikovat změny, které vedou ke vzniku typické formy "šílenství pro Krista" na Rusi, jež je v křesťanském světě unikátním jevem. Zabývám se vztahem "arktické hysterie", respektive klukušestvím a menerikem, jež jsou pravděpodobně podobami, které na sebe na území Sibiře bere, k šamanismu. Po stručném představení jeho základních tezí se dostávám k samotnému hledání styčných bodů s fenoménem ruské jurodivosti. Jmenovitě v legendách, procesu iniciace, oděvu a zázračných schopnostech.

klíčová slova

jurodivost, šamanismus, šílenství pro Krista,

Abstract

The aim of this thesis is to search for contact points between the two cultural phenomena, in which, based on sharing the same area and intensive historical contact, I assume connection. Even though yurodstvo and shamanism proceed from different traditions and roots on the first sight. By analysing hagiographical legends and historical sources about individual saints I try to identify the changes, that lead to origin of typical form of “holy foolishnes” in the old Russia, which is unique in Christian world. I address the relationship of “arctic hysteria” or more precisely “klikushestvo” and “menerik” that are most likely forms that “arctic hysteria” takes in area of Siberia, and shamanism. I proceed to search for contact point with phenomena of Russian yurodstvo after short introduction of elementary thesis. Namely in legends, initiation process, clothing and miraculous abilities.

Keywords

yurodstvo, shamanism, holy foolishness,

Obsah

1. Úvod	6
2. Rozbor pramenů	9
3. Šílenství pro Krista	11
3. 1. Kořeny fenoménu	11
3. 2. Šílenství pro Krista v Byzantské říši	13
3. 3. Šílenství pro Krista na západě	16
3. 4. Šílenství pro Krista a hereze	17
4. Jurodivost	19
4. 1. Jurodivý a byzantský blázen pro Krista	23
4. 2. Vztah církve a státu	24
5. Mezní fenomény	27
5. 1. Arktická hysterie	27
5. 1. 1. Klikušeství	27
5. 1. 2. Menerik	29
6. Šamanismus etnik Sibiře a střední Asie	31
7. Styčné body fenoménů	34
7. 1. Předpoklady	34
7. 2. Šamanské motivy v hagiografických legendách	35
7. 3. Iniciace	36
7. 4. Vnější podobnost	38
7. 5. Nadpřirozené schopnosti	40
8. Závěr	43
Seznam literatury	45

1. Úvod

V anglickojazyčné literatuře se často objevuje “šílenství pro Krista”, jako všeobecný termín pro typické chování skupiny křesťanských světců a stává se tak synonymem i pro *ruskou* variantu tohoto fenoménu. Ačkoliv je toto nezvyklé chování křesťanských svatých v Kyjevské Rusi resp. nástupnických státech přímo odvozeno z byzantského modelu, doznává zde v průběhu staletí zcela svérázné podoby, ohlasu v kultuře¹ a především nebývalého rozsahu.

V dobových řeckých textech je pro vyjádření šílenství a šílenství pro Krista používáno několik výrazů, především řecké “salos” a “moron”, které však nelze považovat za synonyma a u jejich užívání není zcela jednoznačné o jaký druh šílenství případně posedlosti se jedná. Z důvodu neexistence odpovídajícího výrazu pro byzantskou tradici používám opis doplněný o upřesňující údaje.

Pro ruské “šílenství pro Krista” je v práci užíván domácí termín - “jurodstvo”² resp. jeho česká varianta - “jurodivost”. Samotné slovo pochází z ruského výrazu “urod”³ - mrzák, ačkoliv jurodstvovat’⁴ (tedy chovat se jurodivě) se už v Kyjevsko-Pečerském Pateriku z 13. století vyskytuje ve významu - chovat se nestandardně⁵. Samotné slovo v průběhu věků dostalo především v literatuře obecnějšího významu⁶, pro potřeby této práce je užíváno pouze jako označení pro typické chování pravoslavných svatých v oblastech Kyjevské Rusi a nástupnických států, respektive oblastí ruského kulturního vlivu.

¹ Hagiografické legendy jurodivých divotvůrců přímo souvisí se vznikem velkého ruského románu.

² юродство.

³ урод.

⁴ юродствовать.

⁵ IVANOV, Sergej Arkad'jevič. Blázni pro Krista: kulturní dějiny jurodství. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2015, s. 198.

⁶ S jurodivými se setkáváme v dílech Dostojevského i Puškina a u řady dalších autorů. Často jsou tak označovány postavy, které se “skutečnými” jurodivými mají společné jen šílenství, ať už předstírané tak skutečné.

V neposlední řadě pak nesmírně široký a vágní pojem šamanismus, který je často velmi volně používán pro popis typických technik extatika, zprostředkujících kontakt s nadpřirozenem či způsobu léčení. Samotné slovo pochází z tunguzštiny - jazyka Evenků a do širokého povědomí se dostává přes ruštinu. Pro potřeby této práce tento termín vztahuji geograficky pouze na Sibiřská a Středoasijská etnika a obdobné fenomény známé z různých částí světa označuji přepisem. Instituce svatého blázna není časově ani geograficky omezena na oblast Byzantské říše ani Ruska, nacházíme ji u různých etnik, rituální pomatenost se vyskytuje např. u Samojců, Masajů, severoamerických indiánů obývajících západní pobřeží či na Indickém subkontinentu...

Ačkoliv má ruská jurodivost zcela prokazatelně kořeny v byzantském fenoménu a na první pohled se jedná o stejný jev, rozpoznáváme zde zcela nové vlivy, které předlohu v byzantském "šílenství pro Krista" nemají. Dochází zde pravděpodobně k syntéze převzatých náboženských představ a tradic (především prostřednictvím překladové literatury - hagiografií byzantských bláznů pro Krista) a mimokřesťanských představ a tradic staroruského a mimoruského obyvatelstva.

V Kyjevské kronice jsou již v 11. století doloženy styky novgorodských kupců se sibiřskými lovci, sahající hluboko na východ až k Jeniseji⁷. Území obývané Slovy navíc zároveň obývaly četné etnické skupiny, u kterých byl šamanismus praktikován. Severní a centrální části evropského Ruska (od Běloozera k Bílému moři) byly navíc téměř exkluzivně zalidněny Ugrofiny, na jejichž vzájemné vztahy se slovanským obyvatelstvem poukazuje mimo jiné dochování místních názvů. V tomto světle pak není překvapením, že nejvyšší počet jurodivých pochází právě z oblasti Novgorodu, Viatky, Permu, Ust'ugu, Solvyčegodsku a Kostromy - tedy severní a centrální části evropského Ruska. Okolí Ust'ugu a Solvyčegodsku je dodnes domovem ugrofinské etnické skupiny Komi-Zyrianů. Podle legendy ze 14. století se mezi ně při své misijní činnosti dostává věrozvěst Štěpán Permský a utkává se s místním šamanem Pamem. Kazaň a Viatka je pak obydlena etnikem Votiaků-Udmurtů, u kterých nacházíme

⁷ THOMPSON, Ewa M. Understanding Russia: the holy fool in Russian culture, MD: University Press of America, 1987. s. 101.

šamanské zvyky a kult kovů ještě v 19. století⁸. Ve 13. století navíc dochází k vpádu Mongolů (a nadvlády trvající až do 15. století), jejichž potomci - Tataři - se v okolí Kazaně usazují natrvalo. U všech těchto skupin nalézáme instituci šamana a zároveň u nich dochází k dlouhodobému a intenzivnímu kontaktu s ruským obyvatelstvem.

Existuje více teorií, snažících se o osvětlení původu a podstaty fenoménu bláznovství pro Krista, od duševních poruch přes sociální protest, církevní manipulaci lidovými masami či spojitostí s karnevalem a středověkými potulnými baviči skomorochy, ty však nejsou předmětem této práce.

Veškerá použitá literatura je dostupná v Národní, Slovanské a Městské knihovně v Praze a na internetu. Autorem překladu citací z anglického a ruského jazyka jsem já.

⁸ CZAPLICKA, M. A. *Aboriginal Siberia: a study in social anthropology*. Oxford University Press, 1914, s. 201.

2. Rozbor pramenů

Každému kulturnímu okruhu náleží specifický typ zdrojů, který nám umožňuje získat kvalitativně i kvantitativně odlišné množství dat. Je třeba vzít na vědomí, že texty a literární památky, které máme k dispozici, neslouží v drtivé většině případů k zaznamenání skutečných událostí. Pro publikum, kterým byly texty určeny, je často důležitý jiný typ informací a zaznamenání historických či jiných skutečností mohlo pro ně mít marginální či zcela žádný význam. Je třeba mít také na paměti autory textů, kteří určují, co je hodné zaznamenání a k zaznamenávání jednotlivých typů informací přistupují rozdílně. Jednotlivé zdroje od sebe dělí často stovky let a je nutné počítat s tím, že veškeré kulturní jevy podléhají proměnám a variacím, které mohou povahu fenoménů zcela zásadně proměnit.

Primárním zdrojem informací o byzantském šílenství pro krsta a jeho kořenů jsou samotné legendy o životech svatých a archaické náboženské texty - jedná se převážně o literární díla středomořské a maloasijské oblasti. Ačkoliv samotné skutky světců představují jednu ze stěžejních dějových linek dochovaných legend, setkáváme se často s opakováním stejného syžetu a tendenčním popisem chování u více postav. Navíc dochází k výrazným změnám odpovídajících tehdejšímu nahlížení autorů při pozdějším přepisování.

Hlavním zdrojem informací o ruském a staroruském jurodství jsou v první řadě hagiografické legendy jednotlivých světců, které však dodržují určitý typizovaný vzorec stavění příběhu a tvorby postav přítomný již v byzantském písemnictví a jejich historická autenticita je vedlejší. Jeden z příkladů nedůvěryhodnosti tradice dokládá legenda Arkadije Vjazemského, jehož kult postupně splynul s jmenovcem z 11. století, který nebyl vůbec jurodivý. Přídomek jurodivý získávají někteří světci až po sepsání první verze legendy, či stovky let po jejich skutečné smrti. Dalším zdrojem jsou pak světské či církevní kroniky v kterých nacházíme záznamy všedního života i pokus o záznam historických událostí.

Chybějící písemná svědectví samotných Slovanů předkřesťanské Rusi a mimoslovanských etnik nás nutí při hledání důkazů o tehdejších náboženských

představách a rituální praxi k velké opatrnosti. Informace z ruských kronik, které jsou však často pozdějšího data a pocházejí z období, kdy křesťanství na Rusi již zapustilo kořeny bohužel tyto zdroje nemohou nahradit. Autory letopisů je pak výlučně vstava gramotného kléru, což samo o sobě nejen určuje způsob, jakým je o jednotlivých událostech referováno, ale především také ovlivňuje co bylo považováno za hodné zaznamenání. Při popisu mimoruských etnik se setkáváme s tendenčním zobrazením, jež nahlíží na jiné náboženské tradice jako na primitivní uctívání satana.

Informace o sibiřském a středoasijském šamanismu čerpám především ze zpráv cestovatelů a etnografů, kteří v oblastech působí od 18. století. V době zaznamenání se již jednotlivé mytologické a rituální prvky mohly proměnit jak samovolným vývojem v rámci dané společnosti, tak také ovlivněním zvenčí, především stykem s náboženstvím pravoslavných Rusů, kteří do odlehlých oblastí čím dál intenzivněji pronikali. Především po porážce Kazaňského chanátu a objevení nerostného bohatství v pohoří Ural, jež započalo intenzivní kolonizaci v průběhu 17. století.

Téma posedlosti a šílenství bylo od prvních kontaktů velmi atraktivní pro specialisty z oblasti medicíny. Zde se názor na tyto jevy v průběhu minulého století dramaticky proměňuje. Spíše než o pochopní psychologické roviny těchto fenoménů mě ovšem zajímají popisy chování pacientů.

3. Šílenství pro Krista

3. 1. Kořeny fenoménu

Historicky prvním šíleným pro Krista v pravém slova smyslu je Symeon z Emessy, který žil v první polovině 6. století a jehož úplná legenda se nám dochovala ze století 7. Samotné počátky fenoménu sahají však hlouběji do historie a nacházejí se mimo území byzantské říše.

Na první pohled je zřejmá především podobnost bláznů pro Krista s biblickými proroky, kteří se také uchylují k provokaci a podivnému chování.⁹ Hlavní rozdíly mezi jurodivostí resp. šílenstvím pro Krista je, že si prorok svůj úděl nevybírá, je vyvolen (ať chce nebo ne). Také sama společnost vnímá jeho chování odlišně - prorokovy výstřednosti jsou znamení - nositelé nějaké zprávy, kterým je třeba porozumět a interpretovat je. V chování jurodivého¹⁰ však společnost nic takového nevidí, až později se objevují pokusy vysvětlit jeho podivné chování racionálně¹¹.

Jurodivý/šílený pro Krista není heretikem - nechce být následován, není ani mystikem - o svou náboženskou zkušenost se nechce dělit. Na rozdíl od posedlého či blázna, se u jurodivého (resp. šíleného pro Krista) vždy jedná o náboženský projev, obecnost chápá, že jde o duševně zdravého člověka, který nevázanost a nemravnost předstírá, snaží se šokovat. "Pomatený" svým způsobem stojí mimo vlastní kulturu, avšak u jurodivého/šíleného pro Krista dává společnost smysl těm rysům chování, které se jí hodí a ostatní ignoruje. Staví ho do role žalobce. Protože se byzantská a ruská společnost liší nejen jazykově, ale i kulturně, liší se od sebe i formy jejich svatého šílenství.

⁹ "Ozeáš si vzal za ženu nevěstku (Oz 1, 2), Izajáš se svlékl a chodil nahý (Iz 20, 2), Jeremijáš nosil na šíji jařmo (Jr 27 2) a Sidkijáš nosil na hlavě železné rohy (1Kr 22, 11), Ezechiel ležel 390 dní na levém boku a 40 na pravém (Ez 4,4-6)."

¹⁰ resp. šíleného pro Krista.

¹¹ Do rozbíjených džbánů, které známe už u Symeona z Emesy, je u Basilea Nového a Arkadije Vjazemského (ve snaze vylepšit jejich obraz) dodatečně přidán motiv skrytého hada.

Samotný zrod je spojen s počátkem mnišství, jež se rodí v Egyptě¹², kde se ve 4. století poustevníci sdružují do koinobií. Již v nejstarší koptské verzi hagiografie Pachomia Velikého, je citován první list Korintským “kdo se stane hloupým pro Krista, toho pán učiní moudrým, vzdaluješ-li se, vzdaluj se lidem a vysmívej se světu a lidem a dělej ze sebe hlupáka¹³. Poustevník se brání profánnímu světu, ale zatím neprovokuje, askeze není určena očím veřejnosti. Tento motiv je důležitý, neboť touha zbavit se slávy, kterou s sebou svatost přináší, je častým důvodem proměny světce v blázna pro Krista. Z Egypta se vlna mnišství šíří postupně do Syrie a Malé Asie.

Za předchůdkyni šílených pro Krista můžeme považovat sv. Isidoru (4.-5.století) egyptskou mnišku, která předstírá pomatenou, chybí zde však prvek provokace, svou svatost skrývá. Či mnišku Onesimu, jež přes den předstírá opilost, stejně jako sv. Isidora snáší útisk a posměch řadových sester, a po nocích se v slzách tajně modlí. Obě jsou odhaleny při setkání se duchovním otcem, jež okamžitě jejich divadlo prohlédne a rozpozná, že se jedná o ctnostné světice.

Za další předstupeň můžeme považovat “poutnictví pro Krista”, tato forma askeze a odmítnutí světského života přichází z východu, oporu nachází ve slovech Krista: “A každý, kdo opustil domy nebo bratry nebo sestry nebo otce nebo matku nebo děti nebo pole pro mé jméno, stokrát víc dostane a bude mít podíl na věčném životě” (Mat. 19:29). Putující asketé¹⁴ přicházejí do měst, kde se askeze projevuje demonstrativní agresí, jež vyvěrá z konfrontace těchto dvou zcela odlišných životních postojů. V literatuře se ve stejné době objevuje kánon o tajných služebnících Božích - světcích, kteří svou svatost skrývají a před lidmi se maskují výstředním chováním. Zároveň dochází k přerodu poustevníka/askety v šíleného pro Krista. Jan z Efezu v legendě o Priskovi zmiňuje poprvé odolnost blázna pro Krista vůči chladu a v příběhu o Theofilovi a Marii se objevuje téma bohorouhačství, zároveň s utajovanou zbožností. Marie se obléká jako prostitutka, spolu s Theofilem vystupují před

¹² IVANOV, Sergej Arkad'jevič. Blázni pro Krista: kulturní dějiny jurodství. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2015, s. 35.

¹³ Ibidem s. 35.

¹⁴ syrští a mezopotamští mešannejané, řečtí girovagové.

chrámem jako (v tehdejší společnosti opovrhovaní) mimové, později však dochází k odhalení, že spolu žijí jako bratr a sestra, celé noci tráví horlivými modlitbami k Bohu a přes den si nasazují "masku", aby tak skryli svou skutečnou podstatu. Za šíleného se vydává Efrém Syrský, aby se vyhnul jmenování biskupem - toto chování však nemůžeme za skutečné bláznovství pro Krista považovat, protože jeho motivem je dosažení čistě praktického osobního cíle.¹⁵

Motiv odložení studu je možné nalézt v období raného křesťanství u blízkovýchodních enkratitů, nebo v koptském Tomášově evangeliu¹⁶ či ve slovech samotného Hospodina¹⁷. U šíleného pro Krista a později jurodivého jsou však důvody k svléknutí šatu odlišné. V prvním případě se jedná o formu askeze - odmítnutí pohodlí a potřeb těla. V případě Byzance jde o projev provokace a nakonec v Rusku vzhledem ke krutým přírodním podmínkám o doklad nadpřirozena a vyvolení.

3. 2. Šílenství pro Krista v Byzantské říši

Motivací byzantského šílenství pro Krista je odkaz k nevyzpytatelnosti božího soudu. Únik před lidskou slávou a obdivem, maska zakrývající dokonalost. Jurodivý o své svatosti nepochybuje, pouze Bůh totiž rozhoduje, co je pro něj urážlivé a co nikoliv. Šílenství pro Krista mohlo ve východní ortodoxii existovat proto, že neschopnost lidí ubránit se pokušení, které svatý svým jednáním způsobuje, považuje za jejich vlastní vinu. Zatímco západním světcům brání vydat se na cestu bláznivého v Kristu sociální zodpovědnost za bližní, které by mohli uvrhnout v pokušení.

¹⁵ IVANOV, Sergej Arkad'jevič. Blázni pro Krista: kulturní dějiny jurodství. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2015, s. 83.

¹⁶ kde ježíš říká: "Až se svléknete bez studu a vezmete své šaty a položíte si je pod nohy jako docela malé děti a pošlapete je, tehdy uvidíte Syna Živého a nebudete mít strach" Ibidem s. 33.

¹⁷ "Nebud'te pečliví o život svůj, co byste jedli, ani o tělo, čím byste se odívali. Patřte na havrany, žeť nesejí, ani nežnou..., avšak Bůh živí je (Luk. 12:22,24).

Svatý Simeon je, jak jsem zmínil výše, prvním případem šíleného pro Krista. Již z výčtu jeho skutků¹⁸ si můžeme udělat základní představu o rozdílu mezi bláznem pro Krista a tradičním západokřesťanským svatým, jež je postavou pozitivní, zázraky, které vykonává jsou ve své podstatě prospěšné, to však pro byzantské blázny pro Krista ani jurodivé neplatí. Skutky, které konají je zřídka kdy možné nahlížet jako projevy dobré vůle, jak uvidíme později, jejich zázraky naopak lidi často poškozují a jurodivý se neštítí ani vraždy.

Centra šílenství pro Krista¹⁹ se dostávají v 7. století pod nadvládu muslimů, svatí blázni se přesunují na západ do Byzance. Vnější ohrožení vrací křesťanství jeho někdejší podobu, nutí jej k reflexi. Trullský sněm (692) pak zakazuje mnohé obyčeje budící podezření, ačkoliv je tradice připouštěla²⁰, šedesátý kánon tohoto sněmu pak přímo adresuje předstírání posedlosti: (...) Ti, kdo předstírají posedlost d'áblem a svoji nemravnost dávají na odív, by měli být potrestáni stejně jako ti, kteří jsou skutečně posedlí (...) ²¹

Stejně jako jiná forma askeze - sloupovnictví - pak na více než 2 století šílenství pro Krista mizí a opět se objevuje v první polovině 9. století. Blázni pro Krista - "neúprosní žalobci blahobytného křesťanského života"²² se znovu objevují v Korintu, což je příznačně spojeno s rozmachem a prosperitou města.

V 9. století se po smrti blázna Pavla Korintského záhy objevuje kult, zřejmě vyvolaný ohrožením ze strany muslimů, v kterém se zcela poprvé angažují i městské úřady. Je obdařen klasickými atributy - odolností vůči chladu a prorockým a léčitelským darem. Po své smrti se zjevuje nemocným ve spánku a uzdravuje.

¹⁸ do města přišel táhnouce za sebou zdechlého psa, páchá četné skutky proti majetku, násilí včetně seslání šilhavosti na skupinu dívek, házení kamenů po lidech, škození v chrámu, veřejná defekace na náměstí, podmiňující si vyléčení polibkem atd. (Ibidem s. 94).

¹⁹ Emessa, Aimda, údolí Nilu.

²⁰ IVANOV, Sergej Arkad'jevič. Blázni pro Krista: kulturní dějiny jurodství. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2015, s. 106.

²¹ Kánony Trullského sněmu. documentacatholicaomnia. s. 515 [online].

²² IVANOV, Sergej Arkad'jevič. Blázni pro Krista: kulturní dějiny jurodství. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2015, s. 116.

V druhé polovině 9. století byl sepsán Život sv. Grigentia, kde se vyskytují dokonce čtyři postavy, které svým chováním připomínají blázny pro Krista, ať už je to Petr předstírající bláznovství, aby se zbavil proslulosti, žena z Agrigenta s věšteckým darem, jež odhaluje nevěru kolemjdoucích a vykřikuje svá udání z okna, sv. Filothea (u které však chybí prvek agrese a šílenství je formou pokání²³) a Jan, bývalý mnich prchající před pýchou.

Vyprávění o Životě Jana Milostivého z 9. století obsahuje epizodu, kdy se Vitalis (šílený pro Krista) mstí za vyzrazení své svatosti prostitutce sesláním posedlosti, na rozdíl od jurodivého se byzantský blázen pro Krista snaží svou svatost před veřejností skrývat. Motiv trestu (například za vyzrazení světcova tajemství) nacházíme poměrně často u obou fenoménů.

Ondřeje Cařihradského, původně otroka a cizince, v legendě z 10. století přiměje k předstírání šílenství sen, kde před zástupem nebeských a pekelných sil zápasí s démonem, vítězí a dostává od Krista slib posmrtné blaženosti. Zároveň se zde však objevuje epizoda, při které přichází vyděšen d'áblem, dobývajícím se do jeho pokoje, o rozum, mluví nesrozumitelně, nožem si rozřezává oblečení jako náměsíčný, od té doby se zdržuje (jako ostatní byzantští blázni pro Krista) ve středu města a vyvádí²⁴. Řada jeho skutků je pradvěpodobně převzata z Života Symeona z Emessy.

11. a 12. století se nese ve znamení vzkvétajících kultů Symeona z Emessy a Ondřeje Cařihradského²⁵, díky nim se paradigma "jurodivého" chování stalo obecně známým a ztrácí tak svůj prvotní účel v úniku před lidskou slávou.

Ve 12. století dochází k úpadku šílenství pro Krista, zároveň s tím sílí důraz na prorocké schopnosti svatých bláznů. Za posledního byzantského jurodivého považujeme Pomateného Maxima Kausokalybitu, který zemřel v r. 1365 a jehož

²³ připomeňme, že blázni pro Krista o své svatosti nepochybují a jsou od hříchu doslova oproštěni.

²⁴ stejně jako ostatní blázni pro Krista snáší dobrovolně za své chování bití a utrpení. Jedná se o asketický motiv.

²⁵ u kterého paradoxně hagiografie předchází kanonizaci.

legendy byly sepsány na konci 14. a začátkem 15. století. Má schopnost vymítat démony a stýkat se s matkou Boží. Ve 13. a 14. století vzkvétá především Ondřejův kult. Po tureckých vpádech je proud šílenství pro Krista nasměrován k mučednictví.

3. 3. Šílenství pro Krista na západě

Byzanc nezná až do 11. století feudalismus v pravém slova smyslu, až později tak aristokratická sociální ctnost nahrazuje askezi. Oproti západnímu typu světce koná šílený pro Krista zázraky, které ovšem nejsou nezbytně lidem prospěšné. Je svatý, protože je vyvolený Bohem!

Ve stejné době proniká šílenství pro Krista na západ. V latinsky psané legendě se Nikolas Tranenský, který je ovšem řeckého původu, po útěku z domova usazuje v jeskyni, z které modlitbou vyhání medvědici. V legendě se vyskytují i další zajímavé prvky, při pokusu o utopení spolubratry je zachráněn delfínem, podvolí se pod ním divoký kůň, místo aby jej shodil. Světec se poté vydává do Itálie, kde záhy po jeho smrti roku 1094 vzniká kult.

Západní společnost klade důraz na rozumové poznání a extrémní pokání, jakým je například flagelanství. Pokání na východě má však druhotný charakter, protože východ o své svatosti nemá pochyb. Západní světec se mohl dopouštět hříchu pouze do okamžiku pokání (a to včetně tak závažných jako je vražda, či smilstvo)²⁶. někdejší hříšnost tak tvoří kontrast k následné svatosti. Blázen pro Krista žije s vědomím zajištěného místa v nebeském království.

Mezi oběma kulturními oblastmi existují úzké kontakty až do vrcholného středověku, dochází k překladům legend, včetně těch o svatých bláznech pro Krista, šíří se syžet o "tajných služebnících božích". Ačkoliv je pro západní svaté²⁷ myšlenka šílenství pro Krista zajímavá, jejich sociální zodpovědnost jim nedovolí přivádět bližní do pokušení a hříchu. To je propastný rozdíl mezi východem a západem.

²⁶ IVANOV, Sergej Arkad'jevič. Blázni pro Krista: kulturní dějiny jurodství. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2015, s. 296.

²⁷ například Beatrice Nazaretská (+1268).

Některé motivy šílenství pro Krista je možno nalézt u samotného Františka z Assisi²⁸ či jeho následovníků²⁹ - Františkánů. Hlavní rozdíl mezi východním šíleným pro Krista a západním světce v tomto případě spočívá v sociální aktivitě - "šílený světec" nezakládá řády, nevytváří pravidla komunity. Na příkladu Jacoponeho de Todi (1230-1306), který po vstupu do kláštera skrývá hnilý zapáchající kus masa ve své cele vidíme fatální rozdíl mezi oběma systémy. Jacopone se pomocí skrytého masa snaží zbavit hříšné touhy ho jíst, světec se tak chová podivně kvůli vlastní nedokonalosti, což je přesný opak motivu východního světce³⁰.

Zástup dalších svatých 15. století opakuje stejné rysy: Ital Bartolomeo Carossi se liší politickou angažovaností a kazatelstvím, Portugalec Jan z Boha zakládá útulek pro blázny. Bask Ignác z Loyoly je zadržen sociálním etosem. V 16. století pak Filip Neri, přímo inspirován hagiografickými legendami, u kterého se jedná o vědomou pózu a vzpouru vůči církevnímu monopolu na svatost. Jeho skutky mají spíše karnevalový charakter a nepřibližují se mrazivé temnotě s jakou vystupují šílení pro Krista.

3. 4. Šílenství pro Krista a hereze

Vztah šílenství pro Krista a hereze není jednoznačný, neboť blázen pro Krista/jurodivý není ze své podstaty heretik, jeho chování není společností vnímáno jako protest proti existujícím náboženským normám³¹

Základem kacířství messaliánů je Syrská Kniha stupňů, která se rozšířila na východě Byzantské říše ve 4. století a byla odsouzena Gangrským sněmem jako hereze. Tento náboženský proud však v různých formách přetrvával až do pádu Cařihradu v 15. století. Zajímavé je svědectví sv. Epifania: "...muži s ženami...spolu spí na náměstích, neboť říkají, že nemají na zemi majetek. Nic pro ně není na překážku...

²⁸ vstupuje nahý do katedrály s provazem na krku, třese se jako v horečce a káže. (IVANOV, Sergej Arkad'jevič. Blázni pro Krista: kulturní dějiny jurodství. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2015, s. 305).

²⁹ nahota ve městě.

³⁰ IVANOV, Sergej Arkad'jevič. Blázni pro Krista: kulturní dějiny jurodství. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2015, s. 306.

³¹ Ibidem 196.

jejich slova připomínají řeči šilenců...půst vůbec neznají....ale někdy se do noci modlí, aniž by cokoliv jedli...To vše činí bez bázně....pokud jde o ohavnost zhýralství....té mají dost.”³²

Podle Theodoreta z Kyrru “činí i jiné bláznivé věci. Najednou začnou poskakovat a chlubit se, že přeskakují démony, nebo napodobují střelbu z luku a tvrdí, že poráží démony a činí řadu jiných věcí, plných podobného bláznovství.”

Svědectví o dvou bogomilských hereticích máme ze 14. století z Bulharska v Životě Feodosije Tarnovského, z nichž jeden se podle autora chová “jurodivě”, chodí nahý s pohlavím zakrytým pouze tykví³³, za svá veřejná kázání byli odsouzeni a vyhnáni ze země.

Výše zmíněné vychází z představy, že člověk může dosáhnout božské oprostěnosti od vášní. Stejný motiv nacházíme i u šilenců pro Krista, kteří se například demonstrativně stýkají s prostitutkami.

³² Ibidem 151.

³³ forma askeze známá již z Byzance.

4. Jurodivost

Na Rus se fenomén šílenství pro Krista dostává prostřednictvím Bulharska a to především díky překladům z řečtiny. Slovo “ourodív”³⁴ nahradilo původně užívaný termín “pochab”³⁵ (bláznivý) až později. Starobulharský překlad Života sv. Simeona z Emessy existuje již v 10. století, i přes značnou popularitu byzantských textů však Bulhaři vlastní hagiografii tohoto typu nevytvořili. Mimo staroruské oblasti nacházíme doklad o jurodivých pouze v Makedonii tehdy patřící Srbsku, kde v chrámu Nagoričane nacházíme zobrazení Theodora Jurodivého.

Prvním východoslovanským jurodivým je Isaakij Pečerský, mnich Kyjevsko-Pečerského kláštera (umírá roku 1090), podle Kyjevsko-pečerského pateriku, jež má základ v textech ze 13. století, se původně snažil dosáhnout svatosti askezí v izolaci, poté co je sveden démony, rozhodne se pro cestu jurodivého. Přestírá blázna, snáží posměch a v epizodě, kdy je trýzněn spolubratry chytá holýma rukama havrana³⁶, poté se vydává do světa, aby unikl před nástrahami ďábla, v závěru života se však do kláštera vrací. Jedná se o prvního a zároveň posledního jihoruského jurodivého.³⁷

Ačkoliv se v kyjevském období obecně překládá málo (díky množství již pořízených bulharských překladů) už na přelomu 11. a 12. století existuje originální staroruský překlad legendy o Ondřeji Jurodivém, kterému se zde dostává nečekaného uznání.

Zatímco ze 13. století známe jménem na Rusi pouze Prokopa Ustůžského, jemuž se přívlastku “jurodivý” dostává pravděpodobně až v pozdní době (17.-18.století)³⁸, ve 14. století jsou to již tři: Zacharij Čenkurský, Nikolaj Kočanov a Fjodor Novgorodský a ve století 15.³⁹ Vasilij Saso-Kamenský (Vologodský), Leontij a Joann Ustůžští a Isidor

³⁴ оуродивъ.

³⁵ похабъ.

³⁶ což je mnichy považováno za zázrak (a znak vyvolení).

³⁷ až do pozdního období - 17. století (IVANOV, Sergej Arkad'jevič. Blázni pro Krista: kulturní dějiny jurodství. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2015, s. 202).

³⁸ přesto však je mu již v 15. století postaven v Ustůgu chrám.

³⁹ jedinou větou je v letopisech zmíněn “otrok boží” - jurodivý Maxim Nahochodec.

Tverdislov Rostovský.⁴⁰ Jejich počet se až do zániku fenoménu exponenciálně zvyšuje a dosahuje epidemických rozměrů.

Životy jurodivých vznikají jako samostatný žánr až v 15. a 16. století, zaměřují se především na legendy z městského prostředí a jsou silně ovlivněny hagiografií Ondřeje Cařihradského. V 15. století vzniká korpus legendy Isidora Tverdislova, jež měl údajně pocházet z německy mluvících zemí a která napodobuje šablonu legendy Ondřeje. Zmíněny jsou pouze dva zázraky vykonané divotvůrcem a to záchrana tonoucího kupce, kdy blažený Isidor přechází po rozbourené vodě jako po souši (tento syžet poté nacházíme u dalších jurodivých⁴¹ a jedná se o možnou výpůjčku z novgorodských bylin o Sadkovi). V druhém zázraku se objevuje v knížecím paláci a je vyhnán, aby následně zmizelo veškeré jídlo a nápoje připravené na hostinu knížete a biskupa. Jedná se o zajímavý moment, kdy jurodivý útočí zároveň na představitele státu a církve. Kníže nechává jurodivého hledat po celém městě a při jeho návratu do paláce se veškeré jídlo znovu objevuje. Jurodivý je nejenom beztrestný, ale za nedostatečně prokazovanou úctu trestá představitele světské i církevní moci. Tento motiv je typický právě pro ruského jurodivého⁴² Ten se vyznačuje specifickým chováním, respektive antichováním, odmítá společenské normy i hodnoty hlásané křesťanskou obcí.

Legenda o Prokopiji Ust'uzském má pravděpodobně základ ve skutečné historické události - meteorickém dešti, jež spadl poblíž Ust'ugu ve vesnici Kotovalská. V legendě samotné nacházíme motivy, které lze jen těžko interpretovat jako mající křesťanský původ. Zajímavý je opět údajný mimoruský původ divotvůrce - jako jeho domovinu uvádí legenda německy mluvící zemi latinské víry na západě. Připlouvá s početnou družinou do Novgorodu, kde se v touze po činu, kterým by oslavil Boha vzdává majetku a odchází hledat svatost. Inspirován veršem z Markova evangelia "Chce-li kdo za mnou jíti, zapři sám sebe, a vezmi kříž svůj a následuj mne" (Mar 8:34) opouští družinu a vydává se na cestu, která ho přivádí do kláštera Proměnění

⁴⁰ IVANOV, Sergej Arkad'jevič. Blázní pro Krista: kulturní dějiny jurodství. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2015, s. 202.

⁴¹ Prokopije Ust'uzského, Vasilije Blaženého a Simona Jurjeveckého.

⁴² IVANOV, Sergej Arkad'jevič. Blázní pro Krista: kulturní dějiny jurodství. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2015, s. 210.

páně na Chutyni, kde se jej ujímá ctihodný Varlaam, bere na sebe život jurodivého v Kristu⁴³, upadá do vytržení a aby unikl před slávou, kterou mu vynesly jeho dosavadní skutky milosrdenství, vydává se později na východ. Usídluje se v Ustřugu na chrámových schodech, kde ho Bůh obdarovává prorockým darem i schopností konat již za života zázraky. V chrámu pak varuje před zkázou, která může být odvrácena jen pokáním. Propuká v nárek trvající po tři dny, protože nikdo jeho vidění nepřikládá váhu, a modlí se za obyvatele města. Konečně se nad Ustřugem objevuje mrak, který proměňuje poledne v noc, ze všech čtyř stran žene vítr ohnivé mraky, z kterých srší blesky, země se třese. Lidé se shromažďují v chrámu Matky boží, kde po Prokopových modlitbách vzkypí olej před obrazem bohorodičky a ohnivé mraky se přesunují nad neobydlené oblasti, kde poráží lesy množstvím spadaneho kamení.⁴⁴

Jako všichni jurodiví odolává krutému mrazu, který osm let po jeho příchodu do města kosí lidi i skot, ačkoliv sám je nahý resp. v rozedraných cárech sotva zakrývající jeho tělo tak, aby nebudil pohoršení. Přesto však podle legendy nevýslovně trpí a nakonec se uchyluje k božímu sluhovi Simeonovi.

Mezi další Prokopijovy zázraky patří předpovězení narození Stěfana Permského jeho matce. Skrze anděla se mu dostává zprávy o čase své smrti, po modlitbách ulehá na zem a roku 1303 umírá. Jeho smrt provází letní sníh. I po svém skonu však léčí jak fyzické neduhy tak zástup posedlých.

Joan Ustřuzský přichází z venkova a podle legendy se usazuje na hrobě svého předchůdce Prokopije, spí na hnoji jako sv. Ondřej a svou svatost dokazuje, když vlezde do rozžhavené pece. Tyto dvě legendy se stávají vzorem pro další. V rámci narůstající popularity jurodivosti v 16. století je tento jev připisován i svatým, u kterých původně žádné skutky šílenství pro Krista nenacházíme, jedná se například o Michajla Klopského, ke kterému se vrátím později v souvislosti s Ivanem Hrozným.

Velmi netypickým svatým je Jakov Borovičský - roku 1540 den po Velikonocích připlouvá proti proudu po řece Mstě do Boroviči ledová kra, na které leží ohořelá rakev obsahující tělo mrtvého mladíka. Místní se pokouší poslat rakev po řece pryč, ta se

⁴³ Klášterní jurodivost byla v širokém povědomí již ve 14. století.

⁴⁴ Smích a Běs: staroruské hagiografické příběhy. Vyd. 1. Praha: Odeon, 1988, s. 95.

ale vždy vrací. Muž se ve snu zjevuje představitelům obce a prosí o pohřbení. Pozdější ústní tradice pak dodává, že byl jurodivý a zabil jej blesk. Zatímco dříve máme sled skutků, díky kterým se dozvídáme, že se jedná o blázna pro Krista, nyní stačí zlověstná aura obklopující jeho smrt, aby si "světec" tento přídomek vysloužil. Podobný syžet sleduje i legenda Simeona Verchoturského. V roce 1694 se ve vsi Merkušino ze země vynořuje rakev s nerozkládajícími se ostatky, aby pak divotvůrce sdělil prostřednictvím snu své jméno a druh svatosti.⁴⁵

Jedním z nejznámějších jurodivých je bezesporu Vasilij Blažený, jehož oficiální verze legendy spadá do 80. let 16 století. Kromě klasických atributů bláznů pro Krista jakými je nahota, pohrdání jídlem a škození lidem v ní světec vystupuje jako hrozivá postava a popis jeho skutků není jen opakováním tradičního syžetu. Předpovídá smrt a dokonce zabíjí člověka, jež mrtvého předstírá, aby divotvůrce okradl. V chrámu čte myšlenky samotného cara Ivana Hrozného a přistihuje ho při rozjímání o světských věcech. Odhaluje obraz d'ábla skrytého pod malbou přesvaté Bohorodičky na Varvarské bráně Kitaj-gorodu, čímž je vysvětleno, proč na ikonu házel kameny, za což se mu dostává lynčování a předvedení před soud. V této epizodě rezonuje jedna z hlavních tezí jurodivosti - pozemský svět je iluze, věci, které vidíme nejsou tím čím se zdají.

O postavě Joanna Vlasatého Milostivého se z jeho legendy dozvídáme velmi málo, je zajímavý především svou smrtí a dokresluje zlovolný opar obklopující ruské jurodivé, který u jejich byzantských předchůdců není zřetelný, nebo chybí. Roku 1570 nebo 1571 přichází neznámo odkud do Rostova, ve dne v noci se modlí řecky, dochovává se jeho údajný žaltář⁴⁶. Konkrétní rysy jeho života neznáme, narozdíl od výčtu znamení, která se objevují ve spojitosti s jeho pohřbem - při samotném obřadu udeří do chrámu blesk s ohněm a zabije a zmrzačí nespočet lidí, stejně tak si blesky vybírají množství obětí v okolí chrámu, objevuje se hluchota, utrhané končetiny, postižení jsou muži, ženy i děti.

Toto řádění se autor legendy pokouší vysvětlit neuposlechnutím instrukcí divotvůrce, ačkoliv upřímně nechápe jeho smysl. Pravděpodobně dochází k rozdělení kultu

⁴⁵ IVANOV, Sergej Arkad'jevič. Blázni pro Krista: kulturní dějiny jurodství. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2015, s. 214.

⁴⁶ který je však psaný latinsky.

svatého, který je uctíván pod různým jménem v Rostově a v Moskvě jako samostatná osoba.⁴⁷ Podobný motiv spojení jurodivého s ničivými přírodními jevy přicházejícími z nebes sdílí legenda o Prokopiji Ust'uzském, ostatně také i neobvyklý úkaz při světcově smrti.

Relativně pozdní je legenda o Arkadiji Vjazemském, která pochází z 16. - 17. století, o to více zarážející je, že obsahuje četné mimokřesťanské prvky a je tak příkladem syntézy různých náboženských a lidových tradic v rámci ortodoxního křesťanství více než samotným životopisem jurodivého. Středobodem jeho kultu se stává velký kámen, na kterém se údajně světec modlíval. Už dříve jsme zmínili jeho prorocké objevení hada v nádobě, jímž je už od dob Symeona z Emessy vysvětlováno rozbíjení hrnců šílenými divotvůrci. Nadpřirozenou moc demonstruje vyhnáním hadů z Vjazmy a jejího okolí. Navrací život uštknutému dítěti a jeho kult pravděpodobně nahrazuje kult místního pohanského božstva⁴⁸. Církevní úřady v 17. století prověřují legitimitu svatého a výsledkem je zákaz nošení jeho ikony v procesí, což místní lidé nesou s velkou nelibostí a stěžují si na utrpení způsobené ohrožením úrody a útoky hadů. Spojení s jurodivostí je u tohoto svatého způsobeno pravděpodobně nestandardním typem svatosti, protože u něj žádné zvláštní skutky připomínající dobrovolné šílenství pro Krista nenecháváme.

4. 1. Jurodivý a byzantský blázen pro Krista

Protože je bláznovství pro Krista v první řadě provokace společnosti, resp. dvou různých společností (staroruské a byzantské) dostává v těchto jednotlivých kulturách odlišnou formu.

V chování Symeona z Emessy je tak přítomna pohlavní aktivita (líbání, obtěžování dívek), zatímco ve stejném motivu u Vasilije Blaženého tento akt nenacházíme a legenda je cudnější. V Byzanci se drží zbytky antického přístupu k sexualitě, ruská bojarská společnost žádnou formu pohlavní svobody, včetně prostituce, nepřipouští - na druhé straně je však život nižších vrstev nespoután žádným omezením a sexuální

⁴⁷ IVANOV, Sergej Arkad'jevič. Blázni pro Krista: kulturní dějiny jurodství. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2015, s. 218.

⁴⁸ IVANOV, Sergej Arkad'jevič. Blázni pro Krista: kulturní dějiny jurodství. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2015, s. 216.

chování jurodivého by tak nevyvolalo reakci.

U Symeona (a dalších byzantských bláznů pro Krista) nacházíme motiv veřejné defekace, již dodává smysl až kontext, tedy to, že v Byzantské říši existoval systém veřejných záchodů, zatímco Moskva ještě začátkem 18. století žádný neměla a vykonávání potřeby v ulicích města bylo běžné.

Šílenci pro Krista útočí na instituce, které si uzurpují sakrální funkci, v Rusku se jedná ve větší míře o stát, zatímco v Byzanci o církev.

Byzantští svatí blázni (Symeon a Ondřej) vyvolávají pohrdání a posměch, Vasilij (a další) budí oproti tomu posvátnou hrůzu.

Ruský jurodivý neporušuje jen principy studu, ale i základy křesťanské morálky⁴⁹

Zatímco v Byzanci existuje lékařská tradice, je šílenství v Rusku interpretováno jako posedlost démony.

4. 2. Vztah církve a státu

Zatímco někteří jurodiví si v rámci církve vydobyli výsadní postavení, jejich velká část se uznání v rámci ortodoxie nedočkala, protože působí jako nositelé a představitelé tradic, které není možné v rámci oficiálního náboženského proudu tolerovat.

Jedním z možných vysvětlení silné odezvy, jaké se jurodivosti na Rusi dostalo, je, že se jako instituce profiluje zároveň v době, kdy se etabluje samoděržaví⁵⁰. Jurodivý se tak stává z žalobce společnosti božskou kontrolou vládnoucí moci. Tento rys - silné sepětí s představiteli státu - v Byzantské říši nemá obdoby. Největšího rozmachu dosahuje v období vlády Ivana Hrozného, jedná se zároveň o okamžik vrcholu jurodivosti na Rusi, církev v této době uznává a kanonizuje kultu svatých pro Krista.

Historická událost zpusťování Novgorodu a ve stejném roce i Psovska Ivanem Hrozným dala vzniknout legendě o jurodivém Nikolaji. Dochovalo se několik verzí příběhu, který s každou další variantou postupně nabývá na dramatickosti. Heinrich Staden, účastník tažení, popisuje strašlivý masakr a příchod cara k mužikovi, který jej jednoduše posílá domů, kníže poslechne a táhne pryč.

⁴⁹ Prokopij Vjatský - shazuje úmyslně z pece dítě a zabíjí ho, aby jej posléze oživil.

⁵⁰ po mongolském vzoru se veškerá moc nachází v rukou svrchovaného vládce.

V dalších fázích vývoje legendy z Piskarevského letopisu se již postava Nikoly ukazuje v temnějším světle. Když pronásíl, že car nemá na čem prchnout, pod Ivanem umírá kůň. Ve verzi Prvního Pskovského Letopisu je již vysvětlena příčina návštěvy - monarcha si k divotvůrci přichází pro požehnání, neuposlechne příkazu ukončit masakr a zastavit drancování chrámů a jeho nejlepší kůň padá k zemi. Car v hrůze město opouští.

Němečtí opřičníci Taube a Krus ve své verzi Nikolu vyzdvihují jako mimořádného proroka, který knížetě zahání předpovědi neštěstí, které jej postihne, pokud rabování nezastaví. Další verze nám zanechali anglický velvyslanec Jerome Horsey a o 16 let později jeho krajan Giles Fletcher. Ve všech variantách jurodivý cara bezostyšně zastrašuje a ten se dává na ústup. Ve Fletcherově verzi legendy se objevuje motiv syrového masa, jež světec carovi posílá, a který později obohacuje životopisy dalších světců⁵¹.

Vztah církve k jurodivosti byl značně proměnlivý. Jedním z nejnázornějších příkladů rozporupného přístupu je Prokop Ustůžský, jemuž na počest byl v roce 1458 postaven v Ustůgu chrám, aby pak byl roku 1471 na příkaz církve zbořen a roku 1495 pak znovu postaven.

V 17. století se objevuje zákaz vstupu jurodivých do chrámů patriarchou Josifem⁵² a roku 1731 je vydán všeobecný zákaz vstupu do všech ruských chrámů. Ačkoliv byl Vasilij Blažený patronem carské rodiny, díky pronásledování jurodivosti nestihli letopisci obstarat světci oficiální hagiografii.

Největší odpor přichází za vlády Petra I., v první polovině 18. století vrcholí pronásledování jurodivých ze strany státu, stále častěji se tak uchylují k sektám (například Chlystům), staroobřadníkům či pod ochranu bohatých rodů. Dochází k rušení kanonizací. Policie obviňuje a perzekuuje jurodivé, které označuje za falešné, aby se vyhnula nařčení z rouhání, ti jsou pak vyslýcháni, mučeni a posíláni do vyhnanství, méně přísně jsou trestáni pouze ti z řad duchovních.

⁵¹ Arsenij Novgorodský a Vasilij Blažený.

⁵² okružní list patriarchy Josifa z roku 1646.

Spolu s pronásledováním živých jurodivých dochází k zákazu kultů jednotlivých jurodivých světců, jimž se ještě nedostalo dostatečného uznání.

Ačkoliv Kateřina II. ruší pronásledování jurodivých, lokální úřady přes formální zrušení v perzekuci pokračují. Od konce 18. století se již objevují kliniky pro duševně nemocné, které se stávají řešením pro zástupy pomatených potulujících se po ruském venkově.

5. Mezní fenomény

5. 1. Arktická hysterie

Arktická hysterie je obvyklé vysvětlení několika velmi podobných fenoménů, které se vyskytují u nativního obyvatelstva žijícího v náročných podmínkách severu. Zprávy o podivné nemoci (Piblokto) rozšířené mezi Inuity nacházíme v knize Roberta Pearyho - Severní Pól. Průběh popisuje takto: "Pacient, většinou žena, začne křičet a rvát ze sebe oblečení. (...) obvykle dochází k obnažení, i přes teploty jež se mohou pohybovat kolem mínus 40°C. (...) Záchvat může trvat od pár minut, hodiny, či dokonce více, a někteří postižení se dostanou do tak divokého stavu, že běží po ledu zcela nazí dokud neumrznou, pokud nejsou násilím přivedeni zpět.⁵³ Obdobné či stejné příznaky nacházíme u obyvatel Sibíře.

Professor MacMillan popisuje příznaky u stejného etnika takto: "ženu je slyšet tiše zpívat a doprovázet se údery pěstí (...). Rytmus a pohyb se po nějakou dobu zrychlují, během které dochází ke strhávání oblečení, končí v záchvatu pláče a výkřiků, při kterých žena může napodobovat zvuky známých zvířat nebo ptáků. Dva pacienti (ženy) nemají zcela totožný průběh. (...) některé štěkají a vrčí jako psi na všech čtyřech (...) některé se vrhají do vody plné ledových ker, zatímco celou dobu vykřikují či zpívají. Jiné vyběhají z domů do hor (...).⁵⁴ Jak uvidíme později, obdobné příznaky nacházíme u šamanského adepta. Stejně chování je v středověkém Rusku interpretováno jako posednutí duchem či ďáblem⁵⁵.

5. 1. 1. Klikušeství

termín je odvozen od ruského "кликать" - vykřikovat, je sociokulturní fenomén typický pro venkovské oblasti přisuzovaný v převážné většině ženám. Tyto osoby

⁵³ BRILL, A. A. Piblokto or Hysteria among Peary's Eskymos. The Journal of Nervous and Mental Disease [online]. 1913, 40(8), s. 514.

⁵⁴ BRILL, A. A. Piblokto or Hysteria among Peary's Eskymos. The Journal of Nervous and Mental Disease [online]. 1913, 40(8), s. 515.

⁵⁵ Smích a Běs: staroruské hagiografické příběhy. Vyd. 1. Praha: Odeon, 1988, s.111.

věří, že jsou posednuty démony a rurální společnost jejich víru sdílí spolu s vírou v jejich věštecké schopnosti. Společnost interpretuje klikušeství buď jako manifestaci d'ábla, nebo posedlost ambivalentními silami. Mezi hlavní projevy patří rozrušení, zmatená řeč a nekoordinované pohyby, hlasité nářky, fyzické násilí, sebezraňování a ničení majetku, pád k zemi. Často v tváří tvář svatosti - zapříčiněné přítomností svatého předmětu, nebo v průběhu mše či procesí.

Objevuje se nejčastěji u čerstvě vdaných žen⁵⁶, žen u kterých hrozí snížení sociálního statutu, například z důvodu menopauzy, či nevydařeného porodu. Podobného zastoupení si všímá MacMillan u Inutů, kde se jedná o ženy, které mají pocit, že jsou objektem násilí ze strany manžela, ženy s nízkým sociálním statutem, následkem smutku ze ztráty blízkého či strachu z budoucnosti⁵⁷. Objevuje se mnoho teorií, které se snaží klikušestvo vědecky vysvětlit, a jež dávají do souvislosti tvrdé přírodní podmínky (geografický determinismus), stravu a sociální tlak na slabé členy společnosti.

Může se jednat o pokus docílit extáze a o dosažení lepšího sociálního statutu. Podle zpráv nabývá až epidemického charakteru, například u svatebních obřadů. Klikušestvo není ovšem považováno za dobrovolné, za jeho příčinu je považovaná kletba uvalená prostřednictvím zkonzumovaného nápoje či potraviny, ať už záměrně či nevědomě.

Tento jev se vyskytuje kromě sibiře také v centrálním Rusku a je doložen již ve 12. století⁵⁸⁵⁹. Podobný jev se vyskytuje také na severovýchodním Sibiři u turkického obyvatelstva v Kolymně, kde takto ženy dosahovaly extatických stavů a pokoušely se předpovídat budoucnost (ačkoliv údajně s nižší úspěšností než šamani).

⁵⁶ převážně u patrilokálního manželství.

⁵⁷ BRILL, A. A. Piblokto or Hysteria among Peary's Eskymos. The Journal of Nervous and Mental Disease [online]. 1913, 40(8), s. 517.

⁵⁸ FARROW, Lee. Stressed or Possessed?: Klikushi in Imperial Russia [online].

⁵⁹ Ewa Thompson uvádí století 17. THOMPSON, (Ewa M. Understanding Russia: the holy fool in Russian culture. Lanham, MD: University Press of America, 1987. s. 109).

V 18. století se na něj začíná pohlížet jako na druh hysterie. V 19. století je pak klikušestvo vnímáno jako léčitelná lehká psychická porucha mající souvislost s ženskou sexualitou.

Různě k nim přistupoval stát i církev. Z období Alexeje Michajloviče máme zmínky o zadržování a bití klikušů v Timenu, ačkoliv měly místo i v družině jeho dcery Sofie. Za Petra Velikého se stávají (stejně jako jurodiví) obětí perzekuce a to včetně věznění a mučení.

Ruská Církev, stejně jako sibiřská etnika, věří, že lidé jsou vystaveni stálé hrozbě útoku démonů, ohrožujících lidský svět, kteří mohou v nestřeženém okamžiku ovládnout tělo člověka a způsobit nemoc či posedlost.

5. 1. 2. Menerik

“Jakutská nemoc”⁶⁰ je fenomén, který se objevuje u obyvatel Sibiře nehlédě na etnickou příslušnost. Vyskytuje se jak u nativních obyvatel, tak u etnických Rusů a i když i zde jsou mezi postiženými výrazněji zastoupeny ženy, velmi často se s ním setkáváme i u mužů. Stejně jako Klikušestvo je dáván do souvislosti s těžkými životními podmínkami - dlouhé noci, izolace, nedostatek vitamínu D, extrémní teploty. Průběh záchvatu je v podstatě totožný, podobá se šamanově extázi, ovšem ten jí dosahuje vědomně a umí svůj stav kontrolovat.

“Za jedné letní noci jsem odněkud zaslechl srdcervoucí křik a zpěv. Vydal jsem se po původu zvuků ... vejdu do domu a uvidím Marfu ve stavu silného záchvatu meneriku. Vyje, křičí, kroutí hlavou a nikoho nepoznává. Poté jsem se dozvěděl, že takové příznaky se u ní vyskytují často a začaly už v raném dětství. (...) Nemocná vidí dábla nebo nějakého netvora; začíná křičet, rytmicky zpívat, kroutit hlavou ze strany na stranu, rvát si vlasy, oblečení. Objevují se křeče, svíjí se do oblouku, nadouvá se jí břicho, zaujímá nepřirozené polohy.”⁶¹

⁶⁰ менерик, меняриченье.

⁶¹ IVANOV, Ivan. Zagadočnaja bolezn'. Medicinskaja Gazeta [online].

Oba termíny jsou ve skutečnosti často používány jako synonyma, resp. nejsou rozlišovány a existuje-li mezi těmito dvěma jevy nějaký rozdíl, je to místo výskytu, zastoupení nemocných podle pohlaví a etnické příslušnosti.

Zajímavé je, že se od poloviny minulého století s modernizací odlehlých oblastí tyto stavy přestávají objevovat a definitivně mizí. Poslední záznamy pochází z 60. let⁶².

⁶² Ibidem.

6. Šamanismus etnik Sibiře a střední Asie

Formulovat přesně, co pod šamanismem rozumíme, není jednoduché, samotný zažitý pojem končící na -ismus, který se objevuje už u prvních badatelů, nás vybízí k ne zcela správné představě, že se jedná o jasně definovaný jednotný systém či doktrýnu. Thompson chápe šamanismus v širokém slova smyslu jako univerzální pohanské náboženství.⁶³ Zatímco pro Eliadeho je tento nesmírně široký a nepřesný pojem vymezen technikou extáze⁶⁴, šamanismus je podle něj *součástí* náboženství sibiře⁶⁵ spíše než samotným náboženstvím. To je totiž plodem všeobecné náboženské zkušenosti a ne pouze privilegovaných osob. Stejně teorie zmiňuje Czaplická už ve své studii z roku 1914⁶⁶. Podle Takado Yamady "víra v duchovní bytosti a šamanská tradice není (...) druhem doktrýny, ale komplexním systémem pohledu na svět, jež vychází ze spirituální nebo nadpozemské zkušenosti⁶⁷. Definice šamanismu najdeme pravděpodobně stejně tolik, jako samotných knih o něm.

Ačkoliv ani středoasijský ani severosibiřský šamanismus (respektive šamanismus ani u paleo-sibiřských ani neo-sibiřských kmenů) není bez cizích vlivů, Eliade se domnívá, že samotná struktura jevu je původní. Některé aspekty šamanství a extatické projevy⁶⁸ nacházíme i u jiných společností⁶⁹ mimo kulturní kontext středoasijské a sibiřské oblasti, termínem šaman rozumím právě osobu podléhající tomuto kulturnímu prostoru.

⁶³ THOMPSON Ewa M. Understanding Russia: the holy fool in Russian culture, MD: University Press of America, 1987. s. 98.

⁶⁴ ELIADE, Mircea. Šamanismus a nejstarší techniky extáze. Vyd. 1. Praha: Argo, 1997, s. 25.

⁶⁵ šaman udržuje styky s nižšími členy pantheonu, často se jedná o potomky deus otiosus - vzdáleného nejvyššího božstva, které do běhu světa nezasahuje.

⁶⁶ CZAPLICKA, M. A. Aboriginal Siberia: a study in social anthropology. Oxford University Press, 1914, s. 166.

⁶⁷ YAMADA, Takako. An anthropology of animism and shamanism. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1999, s. 139.

⁶⁸ schopnost nebeské cesty, vyskytovat se na dvou místech zároveň, komunikace s duchy, vize.

⁶⁹ například u severoamerických domorodců, kde je však osoba extatika, na rozdíl od uraloaltajských společností, podřízena autoritě.

Posláním (ideálního) burjatského šamana⁷⁰ je být prostředníkem, který sděluje vůli nadpřirozených sil, léčí nemocné a předpovídá budoucnost. Tuto základní tezi můžeme vztáhnout na šamany Sibíře všeobecně a jsou také styčnými body s úlohou, kterou naplňují šílení pro Krista ve svém kulturním okruhu.

Podle Xenofontova se “šamani (...) vyznačují tím, že lidem přinášejí spásu a zlým běsům záhubu; léčí vážná onemocnění, probouzejí mrtvé, slepcům navracejí zrak a chromým chůzi, léčí posedlé, předpovídají budoucnost a rozdávají užitečné rady.⁷¹” Mnoho z těchto motivů, jak uvidíme později, můžeme nalézt i v chování šílců pro Krista, žádný jeden z nich se však nevyskytuje výhradně pouze u těchto dvou jevů, ale je společný různým magickým povoláním.

Mnoho těchto atributů sdílí s jinými profesemi. Kouzelník či medicinmann však není automaticky šamanem. Šamanská extáze je kvalitativně odlišná od posedlosti, osoba tak není pouhým nástrojem a médiem démonů, protože je ovládá, případně zprostředkovává spojení s nadpřirozenem na základě schopnosti a vlastního rozhodnutí. Zatímco kněz se zaměřuje na jednostrannou službu a uctívání, šaman navazuje kvalitativně odlišné vztahy, přelstívá nižší bohy, či duchy, aby dělali, co chce. V náboženství středoasijských a sibiřských kmenů, praktikujících šamanství, je nejvyšší bůh vzdálený, prosby jsou adresovány pantheonu nižších bohů a démonů, ke kterým je ale možné přistoupit i jinak než skrze oběť. Tito bohové, či démoni, jsou otevření vyjednávání. Ve vyšších (nižších) sférách světa, do kterých má přístup, vstupuje jako relativně rovnocenný s jeho supernaturálními obyvateli. Kněz zprostředkovává spojení se svatostí a magii neprovozuje, šaman ji naopak využívá. Magická moc šamana spočívá především ve schopnosti komunikovat s vyššími silami, případně působit přímo skze své pomocníky.

Jurodivý slouží jako jakási zkratka ke svatosti, s nadpřirozenem má přímý kontakt a kvalita jeho vztahu je jiná. Kněz a jurodivý stojí v protikladu v přístupu k bohu,

⁷⁰ CZAPLICKA, M. A. *Aboriginal Siberia: a study in social anthropology*. Oxford University Press, 1914, s. 191.

⁷¹ KSENOFONTOV, Gavriil Vasil'jevič. *Sibiřští šamani a jejich ústní tradice: s dodatkem Šamanismus a křesťanství*. Vyd. 1. Praha: Argo, 2001, s. 24.

zatímco jeden je pouhým služebníkem a zprostředkovatelem, druhému je do rukou svěřena v podstatě neomezená moc bez nutnosti se za své činy zodpovídat.

Šamanem se osoba stává po dvojím zasvěcení, jedno má extatický charakter a nese prvky iniciace, zatímco druhé je tradiční - jedná se o faktické předávání vědomostí učitele žáku. Obě zmíněné jsou považovány za legitimní i pokud k nim dochází například v průběhu snu, důležitá je totiž technika a teorie, nikoliv způsob předání⁷². Toto dvojí zasvěcení proměňuje člověka, který se doposud choval jako psychotik v šamana. Z posedlého se (uzdravením) pokořením a ovládnutím těchto sil stává šamanský adept. Posedlost duchem je manifestací možnosti stát se médiem⁷³.

“(…) šamanovo vyvolení se projevuje poměrně závažným onemocněním, které se zpravidla dostavuje zároveň s pohlavní zralostí. Budoucí šaman se však nakonec uzdraví s pomocí právě těch duchů, kteří se potom stanou jeho duchy ochrannými a pomocnými.”⁷⁴

Kromě dědictví schopnosti stát se šamanem a spontánním vyvolením se ojediněle vyskytuje i vědomé rozhodnutí přijmout šamanské povolání,⁷⁵ či je v případě neexistence vhodného uchazeče vybrán na základě rozhodnutí kmene. Vhodného adepta lze poznat podle typického jednání předcházejícímu samotnou iniciací, jedná se o změny chování, sebepoškozování, vrhání se do ohně a vody, vyhledávání samoty v divočině či těžké nemoci. Zcela zásadní je také uznání legitimacy adepta společenstvím⁷⁶. Jedním z důkazů vyvolení může být například i zasažení adepta bleskem, nebo stykem s kamenem spadlým z nebe, obě odkazují na nebeský původ šamana.

⁷² ELIADE, Mircea. Šamanismus a nejstarší techniky extáze. Vyd. 1. Praha: Argo, 1997, s. 32.

⁷³ CZAPLICKA, M. A. Aboriginal Siberia: a study in social anthropology. Oxford University Press, 1914, s. 172.

⁷⁴ ELIADE, Mircea. Šamanismus a nejstarší techniky extáze. Vyd. 1. Praha: Argo, 1997, s. 40.

⁷⁵ Poslední zmiňovaní jsou považováni za méně mocné.

⁷⁶ Oděv šamana je majetkem celého kmene.

7. Styčné body fenoménů

7. 1. Předpoklady

jak bylo zmíněno na začátku, mezi staroruským a mimoruským obyvatelstvem existují četné doklady o intenzivních stycích již od počátku písemných záznamů. Ugrofinové obývali ve středověku nesmírná prostranství od pobřeží Baltu až po Ural. Díky ruské kolonizaci se postupně stávají menšinou. Nejstarším odkazem na náboženské představy Ugrofinů v ruském písemnictví je scéna s čudským žrcem v Nestorově letopisu - Povesti vremennych let, který nejpravděpodobněji vznikl již na počátku 12. století.

“(Novgorodec) přišel k čaroději a požádal ho, aby pro něj volchvoval.⁷⁷ Ten začal ve svém domě vzývat běsy, jak byl zvyklý. Novgorodec seděl na zápraží a čaroděj ležel jako zkamenělý, když tu s ním běs praštil.”⁷⁸ Autor prohlašuje bohy Čudů ústy obou postav za demony žijící v hlubinách, třesoucí se před křesťanským Bohem. V pověsti nacházíme mnoho dokladů o působení potulných volchvů hlásajících různá zjevení, jež jsou široce následováni lidem a pronásledováni knížaty.

Významnou památkou je Život Stěfana Permského, světce a misionáře žijícího ve 14. století, který se vydal šířit slovo Boží mezi ugrofinské Permjány (Komi), sídlícími mezi řekami Vym a Vyčegda. V legendě se jako hlavní protivník christianizace objevuje postava šamana Pama, s kterým divotvůrce vede vyčerpávající slovní souboj o víře. Střet nakonec rozhoduje ordál, ve kterém Štěfan vyhrává a nechává strhnout pohanské idoly.

Na intenzivní styky mezi jednotlivými etniky poukazuje i církevní tradice, podle které pocházel ze smíšeného manželství, jeho matkou byla Permjána, které narození světce předpověděl jurodivý Prokop Ustjužský.

Tyto staletí trvající intenzivní styky mezi příslušníky jednotlivých etnik s sebou přináší nevyhnutelnost bohaté kulturní výměny.

⁷⁷ Předpovídat budoucnost, čarovat.

⁷⁸ LICHACHEV A KOL., D.S. Povest' vremennych let [online]. Petrohrad: Vita Nova, 2012, s. 119.

Četné jsou také interakce s turkickými etniky, již za knížete Svajtopolka (Prokletého) dochází k válečným střetům s Polovci. Po vpádu Batúových vojsk ve 13. století se téměř celé rusko⁷⁹ až do bitvy na Kulikově poli, na 250 let dostává pod mongolskou nadvládu. Kyjevská rus zůstává v troskách, kulturní centra jako Moskva, Rjazaň a Rostov jsou srovnána se zemí. V Hordě panuje náboženská svoboda a různá vyznání existují vedle sebe, jedním z dominujících náboženství je animismus jehož jsou šamanské tradice součástí. Sám Batú, stejně jako sjednotitel mongolských kmenů a jeho děd Činghischán, si udržuje skupinu šamanů⁸⁰. Na první pohled je zřejmá podobnost turkických náboženských představ s náboženskými představami protoindoevropanů - jedná se především o patriarchální strukturu pantheonu v čele s božstvem bouře a s marginální důležitostí kultů bohyň. Výrazně se také projevuje kult koně.⁸¹

Ve 14. století také dochází pod vedením pohanských Gediminasovců k mohutnému vzestupu Litvy a ta se tak stává multietnickým a rozlohou jedním z největších států tehdejší Evropy. Pod její nadvládu se dostává jádro Kyjevské Rusi, včetně samotného Kyjeva. Východoslovanské obyvatelstvo je v podstatě ve stálém intenzivním styku s pohany až do pozdního středověku.

7. 2. Šamanské motivy v hagiografických legendách

Posláním šamana je být prostředníkem, který sděluje vůli nadpřirozených sil, léčení nemocných a předvídání budoucnosti. Tyto styčné body nacházíme také u šíleného pro Krista, ačkoliv se jeho reperotár a zastoupení těchto schopností, stejně jako repertoár jednotlivých šamanů, liší.

U dvou novgorodských jurodivých, Fedora a Nikolaje, žijících ve 14. století nacházíme zajímavý motiv rivality. Centrem sváru se stává Volchovský most mezi

⁷⁹ kromě Novgorodu a Pskova, ležící na severu, kam až se mongolská vojska nedostala.

⁸⁰ KOMENDOVIÁ, Jitka. Světec a šaman: kulturní kontexty ruské středověké legendy. Vyd. 1. Praha: Argo, 2011, s. 17.

⁸¹ ELIADE, Mircea. Šamanismus a nejstarší techniky extáze. Vyd. 1. Praha: Argo, 1997, s. 31.

Sofijským a Torgovým distriktem města, o který spolu světci svádějí neustálé boje a brání druhému v jeho překročení. Autoři jejich legend tuto nevraživost vysvětlují jako symbolickou reakci na nesmyslnost půtek mezi zmíněnými městskými částmi. Dochází k divokým bitvám, díky jedné z nich si Nikolaj vysluhuje přezdívku Kočanov⁸², při tomto střetu (i dalších příležitostech) jsou také oba divotvůrci viděni, jak běží po vodě.

Podoný syžet nacházíme v lítých soubojích, které mezi sebou nelítostně svádějí sibiřští šamani. Především u neosibiřských etnik je přítomný silný dualismus, projevující se mimo jiné existencí černých a bílých šamanů a motivu jejich vzájemných půtek. Mravoučné vysvětlení soubojů bláznů pro Krista můžeme připsat povaze pramenů a pokusu autorů legend o dodatečné dodání smyslu na první pohled nesmyslnému chování světců.

U Kangalašských Jakutů nacházíme příběh o přírodních jevech provázejících smrt šamanky, která předpovídá svůj odchod. Při její smrti se zvedá strašlivý vítr, který kácí stromy, umírají hospodářská zvířata. Podobně dramatický odchod nacházíme i v legendách některých jurodivých, zcela stejný scénář se objevuje u Prokopa Ustůžského. Všichni jurodiví jsou v legendách spojeni s hrozivými přírodními jevy.⁸³

Zajímavá je epizoda při které Prokopij Vjatský bere po hostině nůž, kterým stolovníky děsí, protože to vypadá, že si probodne hlavu a hrud'. Předstírání probodení nožem nacházíme u nejednoho popisu šamanského vyvolávání například u Jukagirů, Čukčů a Itelmenů.

7. 3. iniciace

Proces iniciace šamanů, ačkoliv je kmen od kmene proměnlivý, se nápadně podobá popisu z legendy o prvním ruském jurodivém Isaakijovi. Na počátku adept upadá do stavu nemoci, ta může mít i podobu postupné změny chování⁸⁴ - nemocný leží několik

⁸² když po svém protivníkovi vrhá hlavku zelí.

⁸³ IVANOV, Sergej Arkad'jevič. Blázni pro Krista: kulturní dějiny jurodství. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2015, s. 220.

⁸⁴ Ibidem s. 51.

dní v chýši bez "dechu", hnutí, potravy i vody - stejně tak Isaakij po pokušení běsi, kteří se mu zjevují v podobě andělů i samotného Krista, upadá na dlouhé dva roky do tranzu. Podobně se šamanského neofyta u Jakutů, který se uchyluje do na odloučené místo v lese, pokoušejí duchové uvést v pokušení⁸⁵.

Issakije považují za mrtvého - a stejně jako adept, který po probuzení⁸⁶ předstírá ztrátu paměti a učí se znovu všem základním věcem, jako by se znovu narodil jako dítě, tak i Isaakij po probuzení z transu nemá žádné vzpomínky a musí se učit základním dovednostem jako je jíst a pít, mluví zmateně a zvláštním způsobem. Teprve poté vykonává první zázrak. Zajímavá je interpretace autorů jednotlivých variant legendy, zatímco v prvním případě je upadnutí do tranzu interpretováno jako nemoc, u druhého je už důkazem svatosti - je zde zřejmě patrná změna přístupu autorů legend k paranormálním jevům. Nemoc mění náboženský status osoby.

Motiv ztráty paměti a vědomostí, stejně jako zvláštní řeč je u šamanských adeptů široce rozšířen. Podobným schématem prochází i Prokopij Vjatký, který při bouři padá k zemi a probouzí se jako jiný člověk, opouští domov a začíná se chovat jako jurodivý. Sledujeme zde stejný proces, který demonstruje vyvolení člověka k šamanskému povolání.

Stejně jako blesk proměňuje Prokopije v jurodivého, vyvoluje Jakuta Bukes Ullejeena k tomu stát se šamanem. Na cestě je s bratrem zastižen bouří a zabit bleskem, který rozmetá jeho tělo a oddělí od něj hlavu. Kousky jeho těla jsou posbírány, uloženy pod hromadu větví a bratr se vydává pro pomoc. Když se pak vrací pro ostatky, aby mohly být uloženy do hrobu, vidí z místa, kam je uložil, stoupat kouř a nachází bratra živého a zdravého, ten poté vypráví jak mu bylo rozkouskováno tělo a stal se šamanem.

První šaman získává své schopnosti od nejvyšší bytosti, každý následující pak od šamanských předků. Schopnosti jurodivého konat zázraky jsou také darem z nebes. Ani jeden z nich sám o sobě magickou silou nedisponuje, ta je jim propůjčena.

⁸⁵ KSENOFONTOV, Gavriil Vasil'jevič. Sibiřští šamani a jejich ústní tradice: s dodatkem Šamanismus a křesťanství. Vyd. 1. Praha: Argo, 2001, s. 30.

⁸⁶ zmrtvýchvstání.

Při iniciaci u Burjatů je zabita koza⁸⁷, jejíž krev je poté adept pomazán (tento syžet sleduje Eliade až k mithraismu). Podobný motiv nacházíme u Isaakije Kyjevského⁸⁸, který zabil a stáhl kozu, jejíž krvavé ronou si oblékl na nahé tělo, podle pověsti pak spolu kůže srostly⁸⁹

Naopak některé prvky zcela typické iniciaci šamana v hagiografických popisech chybí. Ačkoliv v některých legendách nacházíme například motiv přechodné smrti jurodivého, nic nenasvědčuje tomu, že by podstupoval pouť na nebesa a rozkouskování těla, které se v areálu Sibiře a střední Asie u šamanských adeptů nachází téměř s univerzální platností.

7. 4. Vnější podobnost

U sibiřského a středoasijského šamanismu se setkáváme s výrazným kultem kovů, především železa. Úctu ke kovům nacházíme u ugerských Votiaků obývajících evropské Rusko, stejně jako u turkických národů, kde kováři náleží v hierarchii místo vedle šamana. Obdobně Burjati věří v nebeský původ kovářů a přisuzují jim schopnost praktikovat magii. Kov se objevuje v mytologii vztahující se k šamanově zasvěcení, kde je atributem, fyzickým znakem některých významných duchů.

Také v samotném procesu extatické iniciace, kdy je adeptoovo tělo rozkouskováno a jeho masem jsou nakrmeni duchové nemoci, sehrává roli při následném spojování jeho kostí. Jeho tělo se díky železu znovu rodí už ne jako člověk, ale jako kvalitativě odlišná osobnost, jako šaman. Motiv železných kostí pak nalézáme i na šamanově oděvu. Kostým a nástroje šamanů se liší nejenom kmen od kmene, ale existují rozdíly také mezi jednotlivými individuálními nositeli, u všech však nalézáme množství kovových ozdob.

⁸⁷ CZAPLICKA, M. A. *Aboriginal Siberia: a study in social anthropology*. Oxford University Press, 1914, s. 186.

⁸⁸ IVANOV, Sergej Arkad'jevič. *Blázni pro Krista: kulturní dějiny jurodství*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2015, s. 117.

⁸⁹ podle jiné verze obléká syrovou kožešinu na košili a nechává ji na sobě seschnout.

Rituální oděv šamana plní trojí funkci. Na přítomné působí vizuálně, železné a měděné ozdoby, rolničky a zvony působí na sluchové vjemy, třetí funkcí je symbolická, která dává smysl pouze věřícím a především samotnému šamanovi. Stejným způsobem můžeme interpretovat i "oděv" svatých divotvůrců.

Na kaftan jakutských a tunguzských šamanů jsou našity železné předměty ve formě ozdob, řetězů a disků, které mohou dohromady vážit až úctyhodných 20kg. Zatímco v Byzanci není nošení řetězů u bláznů pro Krista rozšířené⁹⁰, u ruských jurodivých se v průběhu doby stává takřka atributem.

U některých etnik rituální oděv (kaftan) v pravém slova smyslu chybí⁹¹. Šamanovy atributy se také mohou lišit nejen mezi jednotlivými národy, ale i individuálně. Tak u některých Burjatských šamanů chybí buben, který jinak nacházíme napříč celým kontinentem, a při rituálech si vystačí s dvěma dlouhými překříženými tyčemi, stejně tak jako dvě hole používané u Černšských Tatarů⁹². Prokop Ustůžský je v ikonografii zobrazován se třemi žezly (tyčemi) v rukou. Kaftan není centrální částí oděvu, v některých oblastech⁹³ ho nahrazuje (železná) pokrývka hlavy podobná koruně či přilbě. Zmínky o nich nacházíme i u jurodivých, do druhé světové války se dva exempláře nacházely v tverském muzeu⁹⁴. Popis jednoho ze ztracených artefaktů uvádí: "Sestává z železné obruče oválného tvaru, ke které jsou naproti sobě připevněny další dva ovály, jež jsou nahoře připevněny k železnému kruhu s dírou uprostřed. Mezi kruhy jsou čtyři osmiramenné kříže připevněné na spodní straně k oválné obruči a nahoře ke kruhu."⁹⁵

Xenofontov popisuje pokrývku hlavy burjatského šamana takto: "Železná přilba, jejíž vrchol tvoří několik železných kruhů a která je opatřena dvěma rohy; vzadu je železný řetěz o devíti článcích a ve spodní části kousek kovu ve tvaru kopí, kterému

⁹⁰ ačkoliv se u některých křesťanských asketů objevuje.

⁹¹ U Kamčadalů chybí specifický oděv i buben, podle zpráv raných cestovatelů se šamanstvím může zabývat každý.

⁹² CZAPLICKA, M. A. *Aboriginal Siberia: a study in social anthropology*. Oxford University Press, 1914, s. 219.

⁹³ U Burjatů či lebedských Tatarů.

⁹⁴ Souhrnný katalog ztracených cenností Ruské federace. lostart. [online]. 5.5.2016 [cit. 2016-05-05]. Dostupné z: <http://lostart.ru/catalog/en/tom17/92456/1309268/>.

⁹⁵ Pokrývka hlavy jurodivého - svatého blázna. In: Lostart.ru [online]. [cit. 2016-05-07]. Dostupné z: <http://lostart.ru/empty/en/tom17/92456/1309268/1320393/>.

se říká páteř (...)⁹⁶ U obyvatelů Altaje zastává funkci rituálního oděvu místo kaftanu kozlí nebo sobí kůže⁹⁷ - stejný oděv, který podle legendy oblékl Isaakij Kyjevský.

Rituálním oděvem šamana může být stejně tak i (částečná) nahota, kdy se šaman svléká do půl těla, nebo si ponechává jen pás⁹⁸. Zatímco v Kyjevské Rusi se jurodivý⁹⁹ ještě obléká podle křesťanského vzoru, v Moskevském knížectví se objevuje již zcela nahý, stejně tak jej zobrazuje i ikonografie. Se zavedením západních vzorů se ve velkých městech opět objevuje oděv, po petrské době nacházím nahotu jurodivých jen v zapadých vesnicích.

7. 5. Nadpřirozené schopnosti

Šaman i jurodivý disponují podobnou paletou zázračných dovedností a vlastností. Kromě pasivních jako je odolnost proti živlům i řadu těch, které jsou výsledkem vědomého úsilí. Mezi nejdůležitější, přímo související s pozicí, kterou v daném kulturním prostředí obě postavy zastávají, patří předpovídání budoucnosti, komunikace s nadpřirozenem a zprostředkování člověku běžně nedostupných informací (například zjištění příčiny potíží či varování), léčba a sesílání posedlosti a nemocí, ovládání počasí resp. destruktivních sil přírody a využívání duchů či démonů.

Všeobecně platná je odolnost jurodivých vůči živlům. Motiv odolnosti vůči kruté ruské zimě je vlastní všem legendám o šílených pro Krista, je to známka vyvolení. Stejnou schopnost odolávat chladu objevujeme i u šamanů. Xenofontov zmiňuje legendu o Burjatovi jménem Aldyr Areen, jež měl patnáct let zakalený rozum, bláznil a v zimě

⁹⁶ KSENOFONTOV, Gavriil Vasil'jevič. Sibiřští šamani a jejich ústní tradice: s dodatkem Šamanismus a křesťanství. Vyd. 1. Praha: Argo, 2001, s. 141.

⁹⁷ CZAPLICKA, M. A. Aboriginal Siberia: a study in social anthropology. Oxford University Press, 1914, s. 218.

⁹⁸ Například u Gyljakovů a Tunguzů.

⁹⁹ Isakij Pečerský je zobrazován v mnišském oděvu.

běhal zcela nahý nahý¹⁰⁰. Eliade u Mandžů dokládá podplavávání ledu v zamrzlé řece či chůzi po žhavém uhlí¹⁰¹. Stejně tak jsou jurodiví odolní vůči žáru, častý je i motiv uhlíků, (který se objevuje už u byzantského Simeona z Emessy) či rozpáleného nože s nímž světci a šamani mohou manipulovat nezraněni¹⁰². Svatý Izák ucpává vlastním tělem škvíry na rozpálené peci a zůstává nezraněn, svatý Joann (Ustůžský) vlezl do rozpálené pece celý.

Šamanům je vlastní schopnost opustit tělo, vydat se do oblastí nacházejících se mimo náš profánní svět a komunikovat s jeho obyvateli. V souladu s rozšířenou představou o postupném úpadku jejich schopností je víra v to, že původně docházelo k fyzickému vzestupu na nebesa. Stejně tak je Vasiliji Moskevskému a Teodoru Novgorodskému připisována schopnost letu. Či zázrak Lavrentije z Akulagy a Michajla Klopského, který byl viděn na dvou od sebe vzdálených místech zároveň. Jurodivý tělo neopouští s nadpřirozenem komunikuje přímo, způsobem, který není blíže objasněn.

Schopnost vidět budoucnost je jednou ze stěžejních dovedností vyskytující se u obou povolání. Prokop Ustůžský předpovídá zkázu města způsobenou odvratem od víry, vyzývá k nápravě, když se nad městem rozprostře tma a přičenou se ohnivé mraky, je to on, kdo zachraňuje obyvatele zázrakem. Michajl Klopský a Simon z Jurevetu předpovídají požáry, hladomory a smrt, stejně tak jako téměř každý jurodivý. Pro tuto schopnost jsou hojně vyhledáváni i šamani.¹⁰³

Léčba nemocí a případně jejich přivolání je jednou z hlavních šamanových činností. Výše jsme narazili na schopnost jurodivého sesílat posedlost či dokonce přivodit smrt. Mezi další patří především uzdravení či poškození zraku, které nacházíme už u

¹⁰⁰ KSENOFONTOV, Gavriil Vasil'jevič. Sibiřští šamani a jejich ústní tradice: s dodatkem Šamanismus a křesťanství. Vyd. 1. Praha: Argo, 2001, s. 79.

¹⁰¹ ELIADE, Mircea. Šamanismus a nejstarší techniky extáze. Vyd. 1. Praha: Argo, 1997, s. 112.

¹⁰² Ibidem s. 140.

¹⁰³ CZAPLICKA, M. A. Aboriginal Siberia: a study in social anthropology. Oxford University Press, 1914, s. 219.

svatých bláznů v Byzanci, ale také vzkříšení mrtvého. Tyto úkony, včetně schopnosti navrátit mrtvého k životu¹⁰⁴, vykonává i šaman.

Stejně jako šaman i jurodivý má schopnost vidět běsy a co víc, oba dva jsou schopni přimět je plnit jejich vůli. Jurodivému Izákovi se zjevují démoni v podobách nejrozumnějších zvířat - medvědů, hadů a skotu. O svatém Fedorovi čteme, že vyvádí bláznovské kousky jako jurodivý, ty spočívají v tom, že přinutil běsy mlít obilí a nosit do kopce klády na výstavbu chrámu.¹⁰⁵ Vztah šamana s duchovními bytostmi je velmi silný, ať už se jedná o duchy způsobující nemoci, jež musí přesvědčit, aby nemocného nechali být, či jeho osobní společníky, jež mu slouží a propůjčují magickou moc (mající téměř výhradně podobu zvířat).

¹⁰⁴ Ibidem s. 149.

¹⁰⁵ IVANOV, Sergej Arkad'jevič. Blázni pro Krista: kulturní dějiny jurodství. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2015, s. 74.

Závěr

Cílem práce bylo poukázat na možnou souvislost dvou na první pohled odlišných jevů, jurodivosti a šamanismu, jež pocházejí z různých kulturních prostředí, avšak mezi společnostmi, kterým jsou vlastní, dochází k intenzivnímu kontaktu po několik století. Oba fenomény se vyskytovaly v rámci etnik, která částečně sdílela tentýž geografický prostor.

Nápadně podobný je především proces, který vede adepta k tomu, aby se stal šamanem a události, které přivádějí některé světce k tomu stát se jurodivými. Funkce, které ve společnosti zastávají a plní, vykazují také jisté podobnosti. Jde především o zprostředkování přímého kontaktu s nadpřirozenými silami, léčba nemocných a předpověď budoucnosti.

Sdílí spolu také prvky tradičního oděvu, ačkoliv oděv šamana doznává v mnohonárodnostním prostředí Sibiře a střední Asie značně rozličných podob.

Společnost jim přisuzuje podobnou funkci a obě postavy vlastně osvětlují přírodní či jiné jevy, kterým člověk přisuzuje nadpozemský charakter a v rámci víry a folklórních představ potvrzují vágní podezření o příčinách těchto událostí.

Zajímavým rysem, který oba jevy sdílejí, je schopnost odolávat živlům - především mrazu a ohni, chůze po vodě, schopnost létat a vyskytovat se na dvou místech zároveň. Hlavní podobnost však vidím v samotném šílenství, které je pro oba fenomény typické a nevyskytuje se svévolně, ale v jasně vymezeném kontextu.

Oba fenomény mají na první pohled rozdílný původ. Ať už je to v případě jurodivosti mnišské hnutí s kořeny v Egyptě, které se v prostředí Byzantské říše rozvíjí v instituci "šíleného pro Krista" a teprve poté se s překladovou literaturou dostává na ruské území. Či možný prapůvod šamanismu v jevech označovaných jako arktická hysterie, jež se vyskytovala v tvrdých podmínkách severních oblastí.

Tato práce si neklade za cíl vyčerpávajícím způsobem poukázat na veškeré styčné body a možné podobnosti, což vzhledem k rozsahu a povaze pramenů není ani možné. Spíše než o komparaci nepřehledného množství dochovaných mytologických a legendistických syžetů jsem se pokusil o výběr strukturálních rysů, jež mají oba fenomény společné. Z výsledků není možné usuzovat na obecně platné závěry, ovšem podobnost některých prvků šamanismu a jurodivosti je zřejmá.

Seznam literatury

CZAPLICKA, M. A. Aboriginal Siberia: a study in social anthropology. Oxford University Press, 1914, 374 pages.

DRÁPELOVÁ, Pavla G. Kulturní, duchovní a etnické kořeny Ruska: portréty. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2009, 276 s. Russia Altera. ISBN 978-80-86818-43-6.

ELIADE, Mircea. Šamanismus a nejstarší techniky extáze. Vyd. 1. Praha: Argo, 1997, 433 s. ISBN 80-720-3153-8.

ELIADE, Mircea. Posvátné a profánní. 2., přehlednuté a opr. vyd., V Oikúmené 1. Praha: OIKOYMENH, 2006, 147 s. Oikúmené (OIKOYMENH). ISBN 80-729-8175-7.

ELIADE, Mircea. Pojednání o dějinách náboženství. Vyd. 1. Praha: Argo, 2004, 454 s. Logos (Argo). ISBN 80-720-3589-4.

FEDOTOV, Georgij Petrovič. Svatí staré Rusi. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2011, 275 s., [16] s. barev. obr. příl. Agora (Pavel Mervart). ISBN 978-80-87378-76-2.

FOUCAULT, Michel. Dějiny šílenství v době osvícenství: hledání historických kořenů pojmu duševní choroby. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1994, 209 s. Edice 21. ISBN 80-710-6085-2.

GUMILEV, Lev Nikolajevič. Od Rusi k Rusku. V Praze: Dauphin, 2012, 346 s. Ethnos (Dauphin). ISBN 978-80-7272-399-7.

HUNT, Priscilla Hart a Svitlana KOBETS. Holy foolishness in Russia: new perspectives. Bloomington, IN: Slavica Publishers, 2011, vii, 405 pages. ISBN 978-089-3573-836.

IVANOV, Sergej Arkad'jevič. Blázni pro Krista: kulturní dějiny jurodství. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2015, 381 stran. Pro Oriente (Pavel Mervart). ISBN 978-80-7465-131-1.

KUBÍN, Petr (ed.). Světci a jejich kult ve středověku. Vyd. 1. V Praze: Ústav dějin křesťanského umění Katolické teologické fakulty Univerzity Karlovy v Praze v nakl. Tomáš Halama, 2006, 410 s. Sborník Katolické teologické fakulty Univerzity Karlovy, 4. ISBN 80-903-6006-8.

KNOBLOCH, Edgar. Nomádi a Rusové: asijské vlivy v ruských dějinách. Vyd. 1. Praha: Triton, 2008, 373 s., xxiv s. obr. příl. ISBN 978-80-7254-975-7.

KOMENDOVIÁ, Jitka. Světec a šaman: kulturní kontexty ruské středověké legendy. Vyd. 1. Praha: Argo, 2011, 207 s. Každodenní život. ISBN 978-80-257-0451-6.

KSENOFONTOV, Gavriil Vasil'jevič. Sibiřští šamani a jejich ústní tradice: s dodatkem Šamanismus a křesťanství. Vyd. 1. Praha: Argo, 2001, 181 s. Capricorn (Argo). ISBN 80-720-3334-4.

LEWIS, I. Ecstatic religion: a study of shamanism and spirit possession. 3rd ed. New York: Routledge, 2003, xxiv, 15-200 s. ISBN 04-153-0124-6.

MORRIS, Marcia A. Saints and revolutionaries: the ascetic hero in Russian literature. Albany: State University of New York Press, 1993, x, 256 pages ISBN 07-914-1300-4.

POSPÍŠIL, Ivo. Fenomén šílenství v ruské literatuře 19. a 20. století. 1. vyd. Brno: Masarykova univerzita, 1995, 151 s. ISBN 80-210-1083-5.

PIPES, Richard. Rusko za starého režimu. Vyd. 1. Praha: Argo, 2004, 404 s. Dějiny Evropy (Argo), sv. 6. ISBN 80-720-3559-2.

OSTROWSKI, Donald G a Marshall POE. Portraits of old Russia: imagined lives of ordinary people, 1300-1725. Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe, 2011, xxviii, 323 p. ISBN 07-656-2729-9.

RZHEVSKY, Nicholas. An anthology of Russian literature from earliest writings to modern fiction: introduction to a culture. Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe, 2005, xiv, 587 p. ISBN 07-656-1246-1.

THOMPSON, Ewa M. Understanding Russia: the holy fool in Russian culture. Lanham, MD: University Press of America, 1987, xi, 229 p. ISBN 08-191-6272-8.

YAMADA, Takako. An anthropology of animism and shamanism. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1999, 165 p. Bibliotheca shamanistica vol.8. ISBN 96-305-7683-X.

ZNAMENSKI, Andrei A. Shamanism: critical concepts in sociology. New York: Routledge, 2004-, p. cm. ISBN 04153324943.

Smích a Běs: staroruské hagiografické příběhy. Vyd. 1. Praha: Odeon, 1988, 431 s. ISBN 01-106-88

Byzantské legendy: výběr textů ze IV.-XII. století. Vyd. 2., V nakl. Pavel Mervart 1. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2007, 315 s. Pro Oriente (Pavel Mervart). ISBN 978-80-86818-49-8.

Světcí a jejich kult ve středověku. Vyd. 1. V Praze: Ústav dějin křesťanského umění Katolické teologické fakulty Univerzity Karlovy v Praze v nakl. Tomáš Halama, 2006, 410 s. Sborník Katolické teologické fakulty Univerzity Karlovy, 4. ISBN 80-903-6006-8.

Elektronické zdroje

BRILL, A. A. Piblokto or Hysteria among Peary's Eskymos. The Journal of Nervous and Mental Disease [online]. 1913, 40(8), 514-520 [cit. 2016-05-07]. ISSN

1539-736X. Dostupné z: http://journals.lww.com/jonmd/Citation/1913/08000/Piblokto_or_Hysteria_Among_Peary_s_Eskimos.2.aspx

DEWEY, Horace. SOME PERCEPTIONS OF MENTAL DISORDER IN PRE-PETRINE RUSSIA. Medical History [online]. 1987, (31), 84-99 [cit. 2016-01-10]. Dostupné z: <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1139686/pdf/medhist00068-0088.pdf>

FARROW, Lee. Stressed or Possessed?: Klikushi in Imperial Russia [online]. [cit. 2016-01-10]. Dostupné z: <https://www.h-net.org/reviews/showpdf.php?id=6152>

IVANOV, Ivan. Zagadočnaja bolezn'. Medicinskaja Gazeta [online]. 2012, 119(36) [cit. 2016-05-07]. Dostupné z: <http://www.mgzt.ru/№-36-от-23-мая-2012г/загадочная-болезнь>

KOBETS, Svitlana. Foolishness in Christ: East vs. West. CANADIAN-AMERICAN SLAVIC STUDIES [online]. 200n. l., 34(3) [cit. 2016-01-10]. Dostupné z: <http://www.slavdom.com/index.php?id=21>

Kánony Trullského sněmu. documentacatholicaomnia. [online]. 5.5.2016 [cit. 2016-05-05]. Dostupné z: [http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0691-0691,_Synodum_Constantinopolitanum,_Canones_\[Schaff\],_EN.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0691-0691,_Synodum_Constantinopolitanum,_Canones_[Schaff],_EN.pdf)

LICHAČEV A KOL., D.S. Povest' vremennykh let [online]. Petrohrad: Vita Nova, 2012 [cit. 2016-05-07]. ISBN 978-593-8983-861. Dostupné z: http://imwerden.de/pdf/povest_vremennykh let_2012.pdf